

Consideraciones sobre la versión latina de las cartas de al-Hāšimī y al-Kindī*

FERNANDO GONZÁLEZ MUÑOZ
Universidade da Coruña

Resumen: En el presente artículo examino las particularidades de la traducción latina de las epístolas atribuidas a al-Hāšimī y al-Kindī, uno de los principales documentos de la literatura polémica contra el islam elaborada por los cristianos orientales. Tras una revisión de los problemas de autenticidad, autoría y datación suscitados por la versión árabe, estudio los mecanismos que los traductores al latín emplearon para adaptar el contenido y el tono del escrito a la mentalidad del público occidental. Se señalan asimismo diversos errores de lectura y defectos de interpretación de carácter más accidental. Por último, se llama la atención sobre la influencia que la versión árabe ejerció sobre algunos polemistas occidentales como P. Alfonso, R. Martí, R. Llull, P. Pascual y los autores del llamado informe gregoriano.

Abstract: In the present paper I examine the characteristic features of the Latin translation of the epistles attributed to al-Hāšimī and al-Kindī, one of the main documents of the polemic literature against Islam as written by Eastern Christians. After a revision of the issues of authentication, authorship, data fixing raised by the Arabic version, I examine the resources that translators make avail of in order to adapt the contents and the style of the text to the way of thinking of the Western readers. Lastly, I focus on the influence the Arabic version exerted on some polemicists such as P. Alfonso, R. Martí, R. Llull, P. Pascual and the authors of the so called Gregorian report.

Palabras Clave: Polémica. Islam. Traducción. Nestorianismo. Al-Kindī.

Key Words: Polemics. Islam. Translation. Nestorianism. Al-Kindī.



0. Introducción

* Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a Mayte PENELAS (Escuela de Estudios Árabes – CSIC) y a Juan Pedro MONFERRER SALA (Universidad de Córdoba) por la paciencia, amabilidad y sabiduría con que han atendido mis consultas sobre diversos aspectos de la redacción árabe de las epístolas.

La exposición y refutación de la religión islámica conocida con los títulos de *Risālat al-Kindī* y *Apología del cristianismo* constituye uno de los documentos más antiguos, ricos en información e influyentes de la literatura árabe cristiana y, en general, de la literatura polémica contra el islam¹. Esta obra, que circuló por Oriente y Occidente a lo largo de toda la Edad Media, fue traducida al latín en Hispania en 1142 por iniciativa de Pedro el Venerable, abad de Cluny², e integrada en el dossier de textos sobre la religión islámica conocido con el nombre de *Collectio Toletana*³. En el presente estudio me propongo hacer algunas observaciones sobre las particularidades de esta versión latina, pero previamente me parece oportuno exponer de forma sucinta algunos de los problemas que plantea la redacción original árabe.

1. La versión árabe

La obra que nos ocupa está integrada por dos epístolas, atribuidas respectivamente a un musulmán, ‘Abdallāh ibn Ismā‘īl al-Hāšimī y a un cristiano, ‘Abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī⁴, personajes contemporáneos del califato de al-Ma’mūn (813-834). La del musulmán se limita a exponer los principios básicos de la fe islámica, haciendo uso de abundantes citas coránicas, para invitar al cristiano a

¹ La primera edición del texto árabe fue preparada por Anton TIEN, *Risālat ‘Abdallāh ibn Ismā‘īl al-Hāšimī ilā ‘Abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī wa-Risālat al-Kindī ilā ‘l-Hāšimī* (London, 1880). Poco tiempo después William MUIR publicó una paráfrasis de ésta al inglés, *The Apology of al-Kindy written at the Court of al-Mamūn in Defence of Christianity* (London, 1882). Una nueva edición fue elaborada por George TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Mamūn (813-834). Les Epîtres d'al-Hasimi et d'al-Kindi*, (Strasbourg, 1977), a partir de la cual este mismo estudioso publicó una traducción al francés con idéntico título (Combs-la Ville, 1982), reimpresa más adelante (Paris: Nouvelles éditions latines, 1985). Hay también una reciente traducción al italiano de Laura BOTTINI, *Al-Kindī: Apologia del cristianesimo* (Milano: Biblioteca del Vicino Oriente, 1998). En la actualidad el profesor Samir Khalil Samir prepara una nueva edición del texto árabe.

² Existe una sola edición, bastante deficiente, del texto latino, la de José MUÑOZ SENDINO, “Al-Kindi. Apología del cristianismo”, *Miscellanea Comillas* 11-12 (1949), pp. 337-460. Yo mismo he preparado una nueva edición crítica que verá la luz próximamente. Las citas de la versión latina que presento en este estudio son conforme a mi propia edición.

³ Sobre la Colección Toledana, remito al estudio de M^a Thérèse D’ALVERNY, “Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16 (1948), pp. 69-131.

⁴ Estos nombres aparecen en los epígrafes de algunos manuscritos y en el cronógrafo al-Bīrūnī (973-1028). Otros códices presentan las variantes Aḥmad o Abū l-‘Abbās para el musulmán y Yūsuf b. Ġirġis o Ya‘qūb para el cristiano. Véase sobre el particular G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 15-17.

la conversión. Por su parte, la del cristiano, seis veces más extensa, está dividida en dos grandes secciones. En la primera el redactor rebate punto por punto las aseveraciones del musulmán, dedicando una atención especial a la defensa de la doctrina trinitaria, la exposición de los aspectos más controvertidos de la biografía del Profeta, la historia del texto coránico y la denuncia del precepto del *ḡhād*. En la segunda presenta un resumen de las profecías sobre el advenimiento de Cristo y del mensaje evangélico.

En la mayor parte de los manuscritos las epístolas vienen precedidas por un prólogo en el que se presenta a los personajes. Un códice del Cairo y la traducción latina añaden un epílogo que recoge el veredicto que pronunció el califa al-Ma'mūn tras asistir a la lectura pública de aquellas⁵. Por su parte, los dos manuscritos más antiguos que conservamos, Gotha, *Forschungsbibliothek*, Ar. 2884 y Paris, *BnF syr. 204*, tienen la particularidad de incluir un apéndice a la carta de al-Kindī a manera de conclusión (*ḥātimat al-kitāb*) en el que el redactor expone la intención de la obra, justifica el estilo sencillo de argumentación y expresión que ha empleado y señala que él mismo es autor de otra obra contra Arrio de mayores vuelos filosóficos⁶. Esta sección no se recoge en ninguna de las ediciones ni traducciones del texto árabe, a pesar de que la transmiten los testigos más antiguos y la propia traducción latina.

Desde los estudios de Graf, Caskel y Abel⁷, muchos han puesto en cuestión la autenticidad de este intercambio epistolar, al menos en la forma en que lo conocemos a través de los testigos conservados. Ahora bien, este problema ha sido abordado desde perspectivas sensiblemente distintas. Hay quienes defienden la autenticidad del conjunto de la obra, pero dudan sobre los nombres acordados a los corresponsales; otros sostienen que alguno de los elementos periféricos, como la conclusión o el epílogo podrían ser apócrifos; otros consideran que la carta de al-Hāšimī fue compuesta en realidad

⁵ G. TARTAR, *Dialogue*, p. 283, n. 1

⁶ G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 19-20 y Constanza FARINA – Carmela CIARAMELA, “Per una edizione critica dell’ apologia di al-Kindi”, en: Samir Khalil SAMIR (ed.), *Actes du premier Congrès International d’ études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)* «Orientalia Christiana Analecta» 218 (Roma, 1982), pp. 200-201.

⁷ George GRAF, *GCAL*, II, p. 143; Werner CASSEL, “Al-Kindi, Apologia del cristianismo”, *Oriens* 4 (1951), p. 157; Armand ABEL, “L’ apologie d’ Al-Kindi et sa place dans la polemique islamo-chrétienne”, *Atti del convegno internazionale sul tema: L’ Oriente cristiano nella storia della civiltà. Roma 21 Marzo-3 aprile 1963, Firenze 4 Aprile 1963* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964), p. 502.

por el mismo redactor de la epístola de al-Kindī; otros, en fin, sospechan que el intercambio epistolar en su conjunto, comprendidas las identidades de ambos corresponsales, son una ficción literaria. Así pues, parece oportuno revisar esta cuestión deslindando los siguientes aspectos a) ¿son auténticos los nombres de los corresponsales? b) al margen de si el prólogo, la conclusión y el epílogo pertenecen o no a la redacción original ¿suministran informaciones fidedignas? c) ¿es verosímil que la carta del cristiano estuviese destinada a un lector musulmán de elevado linaje? d) ¿La carta de al-Hāšimī ha sido escrita por un musulmán o por el propio redactor de la carta del cristiano? e) ¿la identidad del redactor de la epístola del cristiano se corresponde con la identidad literaria del personaje al-Kindī?

a) Los nombres de ‘Abdallāh b. Ismā‘īl al-Hāšimī y ‘Abd al-Masīh b. Ishāq al-Kindī, que no aparecen en el texto de las cartas, sino únicamente en los epígrafes de algunos manuscritos y en el cronógrafo al-Bīrūnī, parece que tienen un estatuto simbólico: “el siervo de Allāh, de la descendencia de Ismael, hāšimī frente al “siervo del Mesías, de la descendencia de Isaac, kindī”.

b) El prólogo no presenta ninguna información que no se pueda deducir de la lectura de las dos epístolas. En el supuesto de que el intercambio epistolar fuese histórico, podría haber sido añadido por el compilador de las cartas a manera de preliminar. En cuanto a la conclusión, es probable que haya sido compuesta posteriormente, como indica su escasa acreditación dentro de la tradición manuscrita y la declaración expresa de que la epístola de al-Kindī está destinada al consumo interno de la comunidad cristiana. En todo caso, la información más relevante que ofrece, a saber, que el redactor habría compuesto otra obra contra Arrio, ofrece escasas garantías. Por último, el epílogo, que sólo está atestiguado en la traducción latina y en uno de los manuscritos de la versión árabe, es, con seguridad, apócrifo, pues resulta inconcebible que un documento tan agresivo como éste hubiese sido objeto de lectura pública ante al-Ma’mūn, y que éste lo hubiese acogido con tanta ecuanimidad.

c) Si no parece verosímil que la carta de al-Kindī fuese leída ante el califa, tampoco lo es que hubiese sido dirigida a un importante aristócrata de la familia hāšimī. Los debates reales entre cristianos y musulmanes de Oriente no debieron de discurrir en los términos presentes en nuestro intercambio epistolar. La actitud de los cristianos era defensiva antes que agresiva; la temática seleccionada se atenía las más de las veces a cuestiones estrictamente teológicas o escriturísticas,

sin referirse apenas a aspectos como la biografía de Muḥammad o la historia del texto coránico; el tono era prudente y mesurado, sobre todo en aquellos escritos redactados en árabe. Estas consideraciones mantienen su validez independientemente de la actitud de tolerancia y apertura al diálogo interreligioso propia de los gobiernos de los primeros califas ‘abbāsies.

d) La carta de al-Hāšimī apenas contiene argumentos polémicos contra el cristianismo y, como ejercicio de exposición y apología del islam, resulta pobre e inconsistente. Es verdad que podría entenderse como una mera invitación a la conversión, superficial desde luego, pero comprensible en el marco de una relación entre amigos. No obstante, da la impresión de que tanto las argumentaciones y valoraciones particulares como las confidencias que el presunto autor desliza sobre su persona se ajustan perfectamente a las intenciones polémicas de su adversario. Al-Hāšimī introduce en el debate el tema de las afinidades y buenas relaciones entre la Iglesia nestoriana y el islam, una cuestión, como veremos, importante para los fines polémicos del redactor cristiano; denuncia la prepotencia y torpeza de los polemistas musulmanes; se ufana de su buen conocimiento de los textos bíblicos, dando pie a su contrincante para servirse de estos en el curso del debate; declara haber asistido a los ayunos, plegarias y mortificaciones de los monjes cristianos, reconociendo que el rigor de estos es mayor que el de las prácticas análogas de los musulmanes; añádase que hace gala de un cierto talante supersticioso o, cuando menos, vacilante en su fe, pues no duda en invocar la cruz en situaciones de peligro; en fin, es el propio al-Hāšimī quien exige de su corresponsal la redacción de una exposición sistemática de la fe cristiana, otorgándole plena libertad de palabra. De todo lo anterior cabe concluir con un grado razonable de seguridad que tanto el personaje como el escrito que se le atribuye son fruto de la invención del redactor cristiano, si bien no es descartable que éste se haya inspirado en algún documento análogo de la pluma de un musulmán.

e) A la vista de las consideraciones anteriores, parece necesario examinar si la identidad de este redactor cristiano se corresponde con el vago perfil que el prólogo y las propias epístolas trazan del personaje al-Kindī. De éste se dice que es un hombre próximo al califa, que reside en el entorno de Bagdad, que pertenece a la tribu de Kinda y que es nestoriano. Este retrato podría corresponder al de un alto funcionario de la corte, que en tiempos de al-Ma’mūn todavía no se había islamizado completamente, o bien a uno de esos sabios que,

bajo la protección califal, se ocupaban de compilar y traducir del siríaco al árabe el corpus científico y filosófico griego. Ahora bien ¿estos rasgos son aplicables también al verdadero redactor del texto? La localización del escritor en la región de Bagdad es posible, puesto que demuestra estar familiarizado con la región⁸, aunque igualmente se podría admitir una ubicación en otros centros urbanos de Siria o Mesopotamia. Más dudosa resulta su presunta familiaridad con el califa puesto que parece más bien un mero expediente para dar verosimilitud a la seguridad y libertad con que se expresa en su epístola. El linaje kindí podría entenderse también como una pieza más del entramado ficcional diseñado por el redactor. La tribu de Kinda, situada en el centro de la Península arábiga, había dado su nombre en el siglo V a uno de los primeros reinos independientes árabes, que se alió con el imperio bizantino frente al dominio persa. En virtud de esta alianza política, muchos de sus miembros se habían convertido entonces al cristianismo. Ahora bien, el redactor no desarrolla la contraposición entre el linaje hāšimí y el kindí en términos religiosos, sino sobre todo en punto a prestigio social, político y cultural. Los kindíes eran reyes cuando Muḥammad y su clan, los qurayšies, una de cuyas ramas es la familia ‘abbāsī, todavía se dedicaban al comercio de caravanas. Su dominio de la lengua árabe y su maestría en poesía fueron siempre superiores al de los beduinos, como prueba la ascendencia kindí del gran poeta Imrū’ al-Qays. En suma, los kindíes están en una posición superior a los hāšimíes tanto en nobleza como en capacidad intelectual.

En cuanto a la confesión nestoriana, me parece más coherente con la identidad del personaje al-Kindī que con la del verdadero redactor de la epístola. Ciertamente los nestorianos eran la comunidad cristiana mayoritaria en la región de la Baja Mesopotamia y también la más apreciada por las autoridades musulmanas. Sus tesis cristológicas estaban más próximas a los postulados islámicos que la de sus rivales jacobitas y melkitas. Resulta pues verosímil que un musulmán se dirigiese en términos amigables a un nestoriano que goza de la confianza del califa. Ahora bien, las argumentaciones y el lenguaje teológico de la epístola del cristiano no tienen nada de nestoriano. Es verdad que el redactor se propone trazar una contraposición entre el

⁸ Menciona, por ejemplo, un convento nestoriano situado en el distrito de al-Karḥ, en la región de Bagdad, así como el grupo de asentamientos urbanos conocidos con el nombre de al-Madā’in, al sur de la capital. Véase G. TARTAR, *Dialogue*, p. 240, n. 52 y 53.

islam y el cristianismo tomados ambos en bloque, sin entrar en las diferencias más o menos sutiles que median entre sus respectivas escuelas, corrientes, sectas o Iglesias. Sin embargo, resulta extraño que un nestoriano se refiera a la Virgen como *wālidat al-ilāh* “madre de Dios”, traducción exacta de la fórmula calcedoniana *theotókos*⁹. Además, la identificación como nestoriano de Sergio, el legendario instructor cristiano de Muḥammad, supone una acusación indirecta a esta Iglesia de ser la responsable de la aparición del Islam y su principal aliado ideológico.

Si esto es así, cabe preguntarse por qué razón el anónimo redactor ha hecho que su personaje al-Kindī sea calificado de nestoriano por al-Hāšimī sin que tal aseveración se desmienta en ningún momento. Dejando al margen un posible factor de coherencia narrativa (la condición nestoriana de al-Kindī encaja bien con su perfil de cristiano que mantiene lazos de amistad con aristócratas musulmanes y goza de la confianza del califa), la razón principal, a mi modo de ver, está en el deseo de introducir en el debate, si quiera de forma indirecta, el tema de las relaciones entre Islam y nestorianismo. Pero tampoco se debe descartar la hipótesis de que la atribución a un nestoriano de una epístola tan comprometedora de cara a las autoridades musulmanas constituya un subterfugio destinado a encubrir la verdadera identidad del redactor de aquella. Por último, el hecho de que al-Kindī no confirme ni desmienta las aseveraciones de su corresponsal, presentándose en todo momento como portavoz de un pensamiento unitario cristiano, se explica fácilmente por el deseo de evitar que la discusión se desplace hacia el tema de las diferencias entre las Iglesias cristianas.

En conclusión, hay muchas razones para sospechar que el marco del intercambio epistolar, la identidad de los corresponsales y el conjunto mismo de la obra, comprendidos el prólogo, las dos epístolas y el epílogo, sean una ficción cuidadosamente planificada para servir a las intenciones polémicas de un anónimo redactor cristiano de confesión incierta, en cualquier caso, no nestoriana¹⁰.

⁹ G. TARTAR, *Dialogue*, p. 181. La expresión tiene un aroma inequívocamente antinestoriano, puesto que la selección del término *wālidat* “engendradora” resulta más comprometida que la de *umm* “madre”.

¹⁰ Una opinión semejante ha expresado Sidney GRIFFITH “Muḥammad and the Monk Bahīrā. Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times”, *Oriens Christianus* 79 (1995), p. 155: «The most sensible construction to put upon this remark is to see in it a polemical characterization of the faith in which Bahīrā said to

Con respecto a la datación, la obra fue compuesta en algún punto del siglo que media entre el gobierno de al-Ma'mūn (813-834) y 932, año en que se registra la primera referencia a aquella en el tratado *al-imtā' wa-l-mu'ānasa* de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī¹¹. Dentro de este arco temporal, los defensores de la autenticidad del cruce epistolar se pronuncian, en general, por datarlas en el califato de al-Ma'mūn, mientras que los que lo consideran una ficción proponen retrasar la redacción hasta fines del siglo IX o inicios del X. La cuestión es difícil de resolver, pues hay indicios sugestivos a favor de ambas tesis. En todo caso, habida cuenta de que las cartas se presentan como escritas bajo el gobierno de al-Ma'mūn, la carga de la prueba corresponde ante todo a los partidarios de la redacción tardía y, desde mi punto de vista, éstos no han desplegado argumentos convincentes para demostrar su tesis. En cambio, la probable dependencia de la epístola de al-Kindī para con Abū Rā'īṭa al-Takrītī¹², la falta de anacronismos en las referencias históricas que contiene, la sintonía que muestra con los escritos de polemistas como Teodoro Abū Qurra y las frecuentes referencias a planteamientos, argumentos y métodos dialécticos propios de la escuela mu'tazilī constituyen indicios bastante solventes para situarlas en la primera mitad del siglo IX. La defensa de una datación temprana no implica, claro está, el reconocimiento de la autenticidad de las cartas.

Líneas atrás he insistido en la necesidad de diferenciar las respectivas identidades del personaje al-Kindī y el redactor de las epístolas. Sobre éste último bien poco es lo que puede decirse con seguridad. Como hemos visto, tal vez haya vivido en la región de Bagdad en la primera mitad del siglo IX. Hace gala de un buen conocimiento del texto coránico y de la historia y la tradición musulmana. Parece interesado ante todo por desenmascarar al Profeta y sus doctrinas desde el punto de vista moral, pero se muestra mucho más reacio a abordar los problemas de detalle que informan el pensamiento teológico cristiano o musulmán. Es, desde luego, un hábil polemista que sabe presentar como argumentaciones racionales y objetivas un conglomerado de datos descontextualizados,

have instructed Muḥammad. That is to say, the Christian composer of the al-Ḥāshimī/al-Kindī correspondance was himself probably a 'Melkite' or a 'Jacobite'».

¹¹ Véase Rachid HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes 750-1050* (Paris: Beauchesne, 1985), p. 41, nn. 100-101.

¹² Sobre este punto remito a R. HADDAD, *La Trinité divine*, p. 43.

interpretaciones escasamente fundamentadas y razonamientos poco o nada conclusivos.

En cuanto a su confesión religiosa, cuestión que ha constituido el principal objeto de atención por parte de los estudiosos, parece claro que, si bien aquel se presenta a sí mismo como portavoz de un pensamiento cristiano unitario, hay razones poderosas para descartar que se trate de un nestoriano. Ahora bien, resulta más difícil precisar si sus puntos de vista son más acordes con el credo jacobita o con el melkita. Los únicos indicios apreciables para respaldar la primera hipótesis son la probable dependencia del redactor con respecto a al-Takrītī y la dura censura de la Iglesia y el credo nestoriano que comporta el tratamiento de la leyenda de Sergio. A favor de la adscripción a la Iglesia melkita está el hecho de que las formulaciones teológicas expuestas por el redactor, a saber, la doble naturaleza y la unidad de persona en Cristo, así como la aplicación a la Virgen del título de *theotókos*, son las de la fe calcedonia. Tampoco desentonaría con esta hipótesis la presentación aséptica, exenta de enjuiciamiento crítico, que al-Hāšimī hace de la comunidad melkita¹³.

En fin, resta por examinar un último dato que podría arrojar luz acerca de la identidad del redactor, el hecho de que, según se afirma en la conclusión de la obra presente en algunos manuscritos, éste habría escrito previamente otro tratado contra Arrio en el que emplea a fondo el método dialéctico de argumentación para refutar sus tesis cristológicas. El problema está en que, hasta donde llegan mis conocimientos, esta obra no ha podido ser identificada por ninguno de los orientalistas que se han ocupado de las epístolas. Por otra parte, tampoco se alcanza a ver con claridad qué interés o actualidad podría tener a alturas de los siglos IX o X una refutación formal de las tesis arrianas, a no ser que su objetivo encubierto fuese la crítica de las ideas cristológicas nestorianas, que también ponen en duda el estatuto divino de la persona del Hijo en cuanto hombre. En fin, corresponde a los especialistas en la literatura árabe cristiana pronunciarse sobre la autenticidad del dato y, en su caso, la identidad del polemista.

A tenor de todo lo dicho anteriormente sobre el carácter ficticio del intercambio epistolar, se debe descartar la idea de que la presente refutación del Islam estuviese dirigida a promover la conversión de los lectores musulmanes. Como indica acertadamente la conclusión

¹³ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 89: *Les Melkites, qui professent la doctrine du roi Markianus, depuis l' époque du schisme entre Nestorius et Cyrille. Ce sont les Grecs.*

apócrifa que páginas atrás comentamos, la intención del autor fue sobre todo robustecer la fe de los cristianos tibios e intentar contrarrestar la oleada de conversiones al Islam que estaban teniendo lugar bajo el gobierno de los ‘abbāsīes. Pero, a mi modo de ver, no se trata únicamente de prevenir a los cristianos contra la conversión y el desfallecimiento de su fe, sino también de descalificar el espíritu colaboracionista de los cortesanos nestorianos, tal como indica al-Hāšimī y aparece reflejado en el tratamiento de la leyenda de Sergio. Aspectos también importantes, aunque más secundarios, en los que el redactor parece interesado son la denuncia de la influencia judía sobre el Corán y el ataque contra los restos de paganismo y mazdeísmo que sobreviven en el ambiente¹⁴.

2. La versión latina

La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī forma parte del *corpus* de textos sobre la religión islámica conocido con el nombre de *Collectio Toletana*. Este dossier fue elaborado en el Norte de la Península entre 1142 y 1143 por un equipo de traductores que trabajaron bajo el patrocinio de Pedro el Venerable, abad de Cluny. Su composición respondía a un doble propósito, de un lado suministrar a los contemporáneos de la segunda cruzada una información sobre el Islam fidedigna y depurada de las muchas leyendas y falsas concepciones que se habían ido introduciendo por vías diversas en la mentalidad cristiana occidental, del otro, acopiar y elaborar parcialmente un conjunto de argumentos polémicos destinados a la refutación formal tanto de las doctrinas islámicas en sí mismas como de sus fundamentos históricos e ideológicos.

La colección contiene, además de las epístolas, la primera traducción al latín del Corán, hecha por Robert of Ketton, y traducciones de otras obras encuadrables dentro del género del ḥadīṭ, como son el *Kitāb nasab al-Rasūl*, de Sa‘īd ibn ‘Umar (*Liber generationis Mahumet*) y el *Masā’il Abī l-Ḥārīt*, de ‘Abdallāh ibn Salām (*Doctrina Mahumet*). De las obras traducidas, la epístola de al-Kindī es la única de inspiración cristiana y carácter polémico. En varios lugares Pierre de Cluny pondera su interés y recomienda su lectura. Además, en su epístola a Bernardo de Claravall, da el nombre del traductor, un *magister* de Toledo llamado Pedro, que no debe ser

¹⁴ Semejantes conclusiones en Armand ABEL, “L’apologie d’Al-Kindī”, p. 523.

confundido con Pedro Alfonso¹⁵. También afirma que con Pedro de Toledo colaboró su propio secretario Pedro de Poitiers. Como se desprende de la rúbrica que precede a las cartas en algunos manuscritos, la traducción fue terminada en el año 1142, tal vez hacia el otoño. Es anterior, pues, a la conclusión de la traducción del Corán por Robert of Ketton, a mediados de 1143.

Evidentemente, el principal interés de esta versión reside en su importante contribución a la difusión por Occidente del repertorio de argumentos antimusulmanes elaborados por la literatura polémica oriental, en particular, la evaluación del profetismo de Muḥammad a la luz de ciertos detalles de su biografía, el examen de la naturaleza del Corán desde la perspectiva de la historia de su compilación, y la crítica racionalista de las prácticas y deberes religiosos de los musulmanes. Pero también desde un punto de vista estrictamente filológico, el trabajo de Pedro de Toledo y Pedro de Poitiers constituye un valioso testimonio indirecto para el establecimiento del texto árabe original, que todavía está aguardando por una edición más completa que las dos aparecidas hasta la fecha, la de Anton Tien y la de George Tartar. Valioso en primer lugar por su antigüedad relativa, puesto que la traducción es de fecha más temprana que cualquiera de los manuscritos supervivientes de la redacción árabe, al menos, de aquellos sobre los que se basa la edición de Tartar; en segundo lugar, porque el modelo seguido por los traductores medievales debió ser un representante de lo que podríamos llamar la *recensio amplior* de las cartas, esto es, aquella que presenta, además del texto completo de las dos epístolas, el prólogo, la conclusión y el epílogo a los que antes hacía referencia.

El ejemplar árabe que manejó Pedro de Toledo contenía una recensión del texto próxima, aunque no idéntica, a la de los manuscritos Gotha, *Forschungsbibliothek*, Ar. 2884 (copiado en 1656 sobre un modelo de 1173) y su apógrafo, el *karšūnī* BnF, syr. n° 204. Estos manuscritos son los únicos que presentan el apéndice a la

¹⁵ Identificación antigua, ya descartada por Ugo MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII en el XIII secolo* (Città del Vaticano, 1944) p. 14, y por James KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1964), p. 56, pero que recientemente ha sido reeditada con argumentos poco convincentes por Pieter VAN KONINGSVELD, "La apología de al-Kindi en la España del siglo XII: huellas toledanas de un 'animal disputax'", *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo, Actas del II Congreso internacional de estudios mozárabes* (Toledo, 20-26 de Mayo 1985) (Toledo: Instituto de estudios visigótico-mozárabes, 1989), III, 1, pp. 111-120.

epístola de al-Kindī (*ḥātimat al-kitāb*)¹⁶ y comparten con la traducción latina algunos detalles menores como, por ejemplo, la omisión de una referencia presente en otros manuscritos al intervalo de doscientos años desde la predicación de Muḥammad hasta el momento presente, o la omisión de una cita de Genesis 1/1 relativa al género plural del nombre hebreo de Dios, 'Elôhîm¹⁷. Sin embargo, estos dos códices no ofrecen el epílogo a las cartas ni presentan la misma fórmula de invocación a la divinidad en el comienzo de la epístola de al-Kindī, ni califican de amigos de los musulmanes a los nestorianos y de infieles a los jacobitas, ni se refieren a las razzias de al-Ḥurramī como hechos pasados. En estos puntos, la versión latina está más próxima al manuscrito colacionado para la edición de El Cairo de 1912, que sí transmite el epílogo y califica de amigos a los nestorianos, así como a los códices A (*Paris BnF arab. 5141*) e Y (*Yale, Bibl. Univ. Coll. Landberg, 56a*) de la edición de Tartar, que coinciden con la versión latina en la fórmula sincrética de invocación a la Trinidad y en el uso de verbos en tiempo pasado para referirse a las acciones de al-Ḥurramī¹⁸.

Por lo demás, muchas noticias de la versión latina no tienen correspondencia con ninguno de los ejemplares árabes o karšunies sobre los que se basan las ediciones de Tien y Tartar. Como veremos, la mayor parte pueden considerarse interpolaciones o desarrollos introducidos por Pedro de Toledo y Pedro de Poitiers. Sin embargo, algunos otros detalles originales relativos a cuestiones de literatura y tradición musulmana tienen un carácter tan erudito que difícilmente se los puede atribuir a la pluma de los traductores, siendo más probable que se encontrasen ya en el ejemplar árabe manejado por éstos. Me refiero, en concreto, a la cita del ḥadīṭ sobre la explicación del término *al-‘atama*¹⁹, al retrato del gobernador de Iraq al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf²⁰ y a

¹⁶ G. TARTAR, *Dialogue*, p. 22 y C. FARINA – C. CIARAMELA, “Per una edizione critica”, p. 199.

¹⁷ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 158 y 128.

¹⁸ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 89, 113, 144 y 283.

¹⁹ *De hoc prohibuit Dei nuntius ut hec hora non uocetur alahatama. Dicit enim: “alahatama nichil aliud est quam genuflexio camelorum, quando de agro collecti nocte accubare incipiunt”. cf. G. TARTAR, Dialogue, p. 95: L’ Apôtre de Dieu a défendu de désigner cette prière par le mot “obscurité”, car disait-il: “C’est l’obscurité de la nuit”.*

²⁰ *Vohuit enim rex Elehegeig in hoc imitari Ozmen filium Hafen, cum esset probus et studiosior omnibus, licet curuus esset statura et gibbosus. Cf. G. TARTAR, Dialogue, p. 190: imitant en cela ‘Utmân.*

la mención del poeta al-Nābiga al-Ġa'dī, contemporáneo del Profeta²¹. Ello implicaría, claro está, que el ejemplar en cuestión contuviese una recensión del texto ligeramente diferente a la que transmiten los testigos utilizados por los editores modernos del mismo.

En cambio, otras noticias de semejante tenor sí pueden entenderse como inferencias que, con mayor o menor acierto, los traductores extraen del contexto. Así, la afirmación explícita de que en época de al-Ḥaġġāġ desapareció el ejemplar sirio de la recensión 'uṡmāniana del Corán vendría sugerida por la noticia de que este personaje destruyó todas las compilaciones anteriores a su propia recensión²². La inclusión de la sūra "Las Hormigas" en el grupo de los textos interpolados en el Corán por los judíos se justifica tal vez por el hecho de que las otras sūras citadas tienen nombres de animales, a saber: "La Araña" y "Las Abejas"²³. Este ejercicio de deducción a menudo provoca errores de bulto. La versión latina considera a Wahb b. Munabbih como uno de los maestros judíos de Muḥammad por el hecho de que en otro lugar aparece citado junto a 'Abdallāh b. Salām y Ka'b al-Aḥbār en calidad de interpoladores del Corán²⁴. Una falsa inferencia del contexto explica asimismo que se presente a al-Ḥaġġāġ como contemporáneo de 'Alī²⁵.

²¹ *Quantum enim ad sapientes arabicos scriptores et precipue ad poetam Amruhalcaiz, quem ipse etiam ualde laudabat, et ad poetam Hannabiga uel ad alios multos, quid est totum Alchoran nisi digna risu barbaries?*; cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 194: *Pourtant voici les expressions d'Imru'l-Qays et d'autres poètes et hommes éloquents anciens et modernes que l'on ne peut compter, les propos des orateurs et maîtres d'éloquence qui vécurerent avant ton maître...*

²² *Tunc et ille liber, quem superius in Siria remansisse retulimus, pariter combustus est.* Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 187: *Le troisième fut envoyé à Damas et il se trouve aujourd'hui à Malaṡiya.*

²³ *Iudei [...] accepto libro ab ipso Hali, quem reliquerat ei Mahumet, quicquid sibi uisum est aut addiderunt aut detraxerunt aut mutauerunt. Ex quibus [...] inter alia multa et fabulosa, illud capitulum, ubi est fabula de formica, et aliud, ubi est fabula de ape, et aliud ubi de aranea narratur.* Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 182: *Ils y ajoutèrent des sourates, comme la sourate "Les Abeilles", la sourate "L'Araignée" et tant d'autres textes semblables".*

²⁴ *... prosilierunt tres longe superius a nobis commemorati iudei, id est, Vheben, filius Munie, Abdalla filius Celemin et Chabin, qui cognominabatur Alhahabarc.* Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 181 y 125.

²⁵ *Ebubecr uocauit Hali filium Abitalib et dixit ei: "Quare presens non fuisti, quando factus sum rex, et non cum aliis nobis astitisti, cum sis magnus princeps noster et nobilis?" Respondit Hali: "quia occupatus fui in colligenda scriptura, sicut iniunxit michi propheta". Et iam collegerat Eleage, filius Iuzef, multos codices et diminuerat multa in illis.*

Algunos rasgos característicos de la versión latina con respecto a la original árabe son la concepción *occidental* que muestra de la ortodoxia cristiana, el empleo de un lenguaje más contundente y agresivo y la adaptación de los argumentos polémicos a la mentalidad del público occidental. También se advierten bastantes errores puntuales debidos a defectos de lectura, transliteración o interpretación. A continuación comentaré brevemente estas cuestiones.

Páginas atrás hemos visto que al-Hāšimī se refiere a su correspondiente como nestoriano, sin que éste lo desmienta en ningún momento. Pues bien, en la versión latina se advierte un decidido interés por despejar cualquier sospecha de heterodoxia en el tratamiento de los asuntos cristianos en el conjunto del texto. Esta particularidad se refleja bien en la versión del siguiente pasaje de la epístola de al- Hāšimī relativo a las Iglesias orientales

J' en ai discuté aussi avec les gens de vos trois communautés (firaq) bien connues, je veux dire: Les melkites, qui professent la doctrine (maqāla) du roi Markianus, depuis le schisme entre Nestorius et Cyrille. Ce sont les grecs. Les Jacobites, qui sont les plus infidèles, dont la doctrine est la plus corrompue et la croyance la plus mauvaise, qui sont les plus éloignés de la vérité, qui professent la doctrine de Cyrille d' Alexandrie, de Jacob Baradaï et de Sévère, patriarche d' Antioche. Les Nestoriens qui, ma foi, se rapprochent le plus des propos des gens équitables de nos théologiens et dialecticiens, qui leur ressemblent le plus et qui manifestent le plus de penchant pour ce que nous disons, nous musulmans (Tartar, Dialogue, 89).

Postea uero uidi quosdam, qui sequebantur heresim trium hereticorum, qui ceteris maiores habentur, scilicet illam, que regia dicitur a rege Marciano, eo tempore quo disceptatio fuit inter Nestorium et Arrium. Isti enim sunt romani et iacobiani et sunt omnibus deteriores in fide. Secunda heresis illorum est, qui secuntur sectam Cirilli Alexandrini et Iacobi siri et Seueri alterius siri, qui preerat antiochene sedi. Tertia quoque heresis nestorianorum est, qui tibi proximi sunt et plane propinquiores illis qui ueritati consentiunt; astutiores etiam in disputationibus magisque nobis consentientes in hoc quod credimus. Quorum sectam noster propheta Mahumeth precipue laudasse uidetur.

En la versión latina, resulta llamativa la traducción de *firaq* (comunidad) por *heresis*. Este calificativo es aplicado por igual a

jacobitas, nestorianos y melkitas. Como bien se sabe, estos últimos fueron los partidarios de la fórmula ortodoxa nicena de la consustancialidad del Hijo con el Padre, sancionada en el concilio de Calcedonia, que condenó las tesis monofisitas defendidas por Eutiches, discípulo de Cirilo. Los melkitas, pues, no deberían pasar por herejes para un cristiano occidental, pero el traductor seguramente tenía presente el cisma de la Iglesia ortodoxa oriental en el 1054. Más adelante, el redactor repite el calificativo de *heretici* para la comunidad de monjes nestorianos de donde provenía Sergio, añadiendo un comentario sobre la cristología nestoriana que no figura en la versión árabe:

S' étant repenti de ce qu' il avait fait, il voulut accomplir une action pour racheter sa faute et se faire pardonner par ses amis chrétiens (Tartar, *Dialogue*, 180)

Volensque aliquid facere unde monachis illis qui eum expulerant, placeret et reconciliari mereretur, erant enim heretici nestoriani, qui dicunt Mariam non peperisse Deum nisi hominem tantum, omni studio et conamine persuadebat ei ut ab idolis recederet et christianus nestorianus esset.

Por lo demás, algunos pasajes de la redacción árabe contienen ideas que podrían predisponer a una actitud conciliatoria entre cristianismo e islam. Así, al-Hāšimī se refiere insistentemente al aprecio que mostraba Muḥammad por los cristianos, mientras que al-Kindī considera que las doctrinas coránicas tienen su núcleo original en las enseñanzas del cristiano Sergio. Pues bien, la versión latina tiende a suprimir o contrarrestar estas aseveraciones, procurando remarcar con trazos lo más gruesos posibles la oposición entre cristianismo e islam. Un buen ejemplo lo da la interpretación unilateralmente anticristiana y, en concreto, antitrinitaria, del término coránico *al-mušrik* “asociadores”, traducido regularmente por *participatores*. Al-Hāšimī lo usa en varias ocasiones para referirse a los qurayšies politeístas, pero el traductor al latín lo aplica a los cristianos, sin advertir que, en realidad, al-Hāšimī contrapone la actitud hostil de estos asociadores a la de los propios cristianos:

*Les chrétiens avaient un penchant pour lui et ils l'informaient des ruses des juifs et des polythéistes de Qurayš (*mušrikī qurayš*) du mal qu'ils lui voulaient et des complots qu'ils*

tramaient, tout et montrant de l'amitié et de l'affection pour lui et por ses compagnons (Tartar, 1985: 90)

*Propter quod christiani, in amorem illius proni, referebant illi iudeorum calliditates et participatorum, qui uocantur chorais, qui tres personas in Deo esse dicebant. Inuidentes enim illi iudei et ipsi participatores dolose agebant cum eo et querebant ei malum. Christiani uero perfecte agebant in affectu dilectionis eius*²⁶

A pesar de las contradicciones internas en que el traductor incurre, esta forma de torcer el sentido original del texto tiene el claro objetivo de refutar la actitud benévola de Muḥammad y de los musulmanes hacia los cristianos, según postula al-Hāšimī en la redacción árabe. Pero, a la vez, viene a sugerir que el entorno en el que Muḥammad ejerció su predicación, en concreto, el propio clan de los qurayšies, era cristiano. Según esto, Muḥammad no debe ser tomado como el profeta que condujo a los árabes de la idolatría al monoteísmo, sino como un hereje que se apartó de su entorno familiar cristiano, tópico éste muy común en la polémica antimusulmana de todas las épocas.

Otro ejemplo de esta misma actitud lo ofrece la omisión de una frase de la redacción original en la que se afirma expresamente que el ejemplar del Corán elaborado por Sergio y legado a 'Alī tenía unos contenidos acordes con el espíritu evangélico²⁷.

La versión árabe de las epístolas procede a refutar las doctrinas islámicas haciendo uso de un lenguaje bastante comedido, que evita el insulto directo contra el Profeta, sus compañeros y los musulmanes en general, reservando las descalificaciones más duras y agrias para los judíos, mazdeístas, idólatras o los propios musulmanes hipócritas. En cambio, la versión latina adopta un estilo mucho más agresivo en la valoración tanto de Muḥammad como de la condición de los primeros musulmanes y de las propias doctrinas y ritos islámicos. Esta particularidad se advierte en numerosos pasajes que constituyen

²⁶ El primer glosador de las cartas abunda en esta misma interpretación: *chorais natio uel gens unde fuit Mahumet et noluerunt ei credere; unde uocat eos participatores, quasi qui participes facerent Deo, quia credebant Trinitatem; unde sarraceni christianos omnes uocant participatores* (anotación presente en seis manuscritos). En otro lugar insiste el anotador: *participatores uocant nos sarraceni, quasi qui demus participes Deo, id est, Filium et Spiritum Sanctum, nescientes quid dicant* (anotación presente en cuatro manuscritos).

²⁷ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 183: *Ce recueil était conforme au sens de l'Evangile, et il avait été remis à Muḥammad par Nestorius.*

paráfrasis libérrimas de la versión original o desarrollos introducidos por los traductores. En ellos abundan los calificativos y comparaciones degradantes procedentes de los campos semánticos de la suciedad, la locura y el mundo animal. Sobre la figura de Muḥammad, por ejemplo, son significativas las siguientes semblanzas:

hominem cuius, ut breuiter eius facinorosam uitam demonstrem, nulla fuit operatio uel meditatio quam homines interficere, aliena diripere, incestus et adulteria perpetrare; ... eius et uita et doctrina ita contraria sint non solum diuine religioni, uerum etiam humane honestati, ut ipsa quoque bruta animalia pene hoc intelligere possint (..) Quis unquam (...) in terrore gladii se missum asseruit? Quis ita facinorose uixit? Quis denique tantas spurcitas docuit? Aut quis ita uentri et libidini genum humanum prostituit?

Por su parte, los compañeros del Profeta son tachados de *homines pestíferos et uiarum insidiatores, fugitiuos quoque et homicidas; pecorini homines; bestialium hominum greges asininos*, etc. Los signos de la profecía no pasan de ser *deliramenta omni ratione et uirtute uacua*. El Corán es valorado como *stulta, inhonesta irrationabilisque scriptura*, y *digna risu barbaries*. Sus contenidos constituyen *blasfemias in Deum et in sanctos eius prophetas*. La plegaria y el ayuno musulmán reciben el calificativo de *sordes*; el paraíso, los de *sordidissima* y *spurcissimi*; los ritos de la peregrinación, los de *insaniam, stultitiae, spurcitas, impudentiam canum*. Los ejemplos podrían multiplicarse.

Uno de los principales objetivos de los traductores de las cartas debió ser adaptar las argumentaciones antimusulmanas contenidas en aquellas a la mentalidad del público occidental. Como acabamos de ver, ello implica de entrada el uso de un tono más agresivo. Pero hay más particularidades que se pueden valorar desde este punto de vista.

Así, el examen de los pasajes suprimidos o resumidos revela la aplicación de un principio de economía dialéctica en virtud del cual se procura aligerar el texto original de ilustraciones supérfluas o suficientemente conocidas, argumentos débiles y referencias opacas para el lector occidental. Son omitidas, por ejemplo, muchas citas bíblicas utilizadas en la redacción árabe para ilustrar la noción cristiana de profecía y otras cuestiones²⁸, pero también razonamientos

²⁸ Entre otros, los relativos a las profecías y milagros de Moisés, Josué y otros personajes veterotestamentarios (cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 153-157; 170-171); a

de escaso vigor polémico, como la refutación de la idea de que las referencias bíblicas a la divinidad en número plural se pueden entender como meros plurales mayestáticos²⁹ y la afirmación de que el valor del hombre radica en su saber³⁰. En cuanto a las referencias opacas para el lector, consisten sobre todo en aspectos de la civilización oriental extraños al lector europeo, por ejemplo, los diferentes comentarios sobre la religión mazdeísta y las costumbres del pueblo persa³¹, la enumeración de los dioses tradicionales del pueblo árabe³², el precepto de la ablación genital³³, las tradiciones apócrifas introducidas por los eruditos musulmanes³⁴, etc. A este respecto, es oportuno hacer notar que en alguna ocasión, el traductor sustituye un tipo de argumentación racionalista basada en consideraciones históricas y antropológicas por aseveraciones dogmáticas sustentadas en la autoridad de las escrituras, por ejemplo, en los pasajes relativos a las prácticas de la circuncisión³⁵ y las prohibiciones alimentarias³⁶.

No obstante, el caso más llamativo de reformulación de un argumento polémico es el que se refiere a los ritos de peregrinación. La versión árabe se limita a denunciar el hecho de que estos cultos tienen su origen en antiguas prácticas idolátricas propias de los adoradores del sol persas y de los brahmanes hindúes. En cambio, la versión latina insiste más bien en ponerlos en relación con la primitiva devoción del pueblo árabe por la diosa Venus, a la que Muḥammad habría rendido especial veneración debido a su propio talante libidinoso³⁷. Éste es un tópico muy extendido en la literatura polémica bizantina y occidental, presente en los escritos de Juan Damasceno y

los lugares benditos de los cristianos (p. 217); a los milagros de Jesús (pp. 267-9), a la instrucción de los apóstoles (pp. 271-6), etc.

²⁹ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 129-131.

³⁰ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 205-206.

³¹ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 160, 168, 199-200 y 242.

³² Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 242.

³³ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 212.

³⁴ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 201-202.

³⁵ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 208-210.

³⁶ Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, pp. 210-212.

³⁷ *Hanc ergo insaniam merito creditur Mahumet saluam et incolumem, cum reliquis demonum culturas cessare preciperet, dimisisse, ne dominam suam Venerem, in qua se esse potentissimum ipse iactabat, penitus sine honore relinqueret. Pro quo beneficio talem illi gratiam Vebus rependit ut ad eum totam huius honoris gloriam referri, utpote ad singularem amicum, equanimiter sustineret, dummodo uos non Veneri sed ipsi prophete eius hc obsequium inpendatis.* Cf. G. TARTAR *Dialogue*, pp. 213-214.

Paulo Álbaro de Córdoba, entre otros, y conocido ya por los primeros escritores cristianos que describieron las prácticas religiosas de los árabes preislámicos, como Jerónimo³⁸.

La tendencia a interpolar detalles o desarrollos polémicos conocidos por el público occidental y de contrastada eficacia retórica se advierte en más lugares. Así, la escenografía un tanto siniestra que en la versión latina enmarca los encuentros entre Muḥammad y Sergio recuerda a la que presentan otras biografías legendarias del Profeta redactadas en la Europa del siglo XII, como la de Embrico de Mainz y la del abad Adelphus³⁹. Pertenecen asimismo a la pluma del traductor ciertos comentarios de claro signo polémico, como el de que las descripciones del paraíso contenidas en el Corán no deben tomarse como profecías sobre el porvenir, que Cristo anunció el advenimiento de pseudoprofetas, que los relatos coránicos de episodios bíblicos son rotundamente falsos, etc.

Algunos errores puntuales de traducción, así como ciertas particularidades de la transliteración de nombres propios y comunes obedecen seguramente a faltas de lectura. Es el caso de la confusión entre *al-ṣafā'* (claridad) y *al-ṣafā* (piedra)⁴⁰; la transcripción de *qaynūqā'* por *Phenica*, explicable por la similitud entre la *fā'* y la *qāf*, o la de *al-Bud* (Buda) por *Helvidius*⁴¹.

Otras inexactitudes responden a un deficiente interpretación del sentido de los términos árabes en su contexto. Así, en dos ocasiones el traductor vierte *risāla* por *epistula*, sin advertir que también puede

³⁸ *Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est* (JERÓNIMO, *Vita Hilarion*, en: MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina* 23,41B) *Sidus dei vestri, quod Hebraice dicitur Chocab, id est, Luciferi, quem Sarraceni hucusque venerantur* (JERÓNIMO, *Commentaria in Amos*, en: MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina* 25,1055 B). *Ils étaient donc idolâtres et adoraient l'Étoile du Matin et Aphrodite, qu' ils ont appelée précisément Chabar dans leur langue, ce qui veut dire grande.* (JUAN DAMASCENO, *De haeresibus* 100,1) Cito este último texto por la traducción de Raymond LE COZ, *Jean Damascène, Écrits sur l' Islam* (Paris: Les éditions du cerf, 1992), p. 211.

³⁹ *Nestorii illius pseudomonachi latibulum, unde ab eo Mahumet furtim responsa dabantur, offendit.* Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 182

⁴⁰ *... secunda pars euangelium Marci filii sororis Symeonis, qui dicitur claritas;* cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 88: *la seconde, celle de Marc, neveu de Simon surnommé Pierre.*

⁴¹ Nótese que la transcripción del nombre incorpora el artículo, cambia la vocalización y adopta una ortografía latinizante. Tal vez haya influido en esto el vago recuerdo del hereje Heluedius o Heluidius, contemporáneo de San Jerónimo.

significar “legación” o “mensaje”⁴². La expresión *maḥabbat al-qarīb* “el amor al prójimo” se traduce sesgadamente por *amor arabum*⁴³. La fórmula *ḥanīf muslim* es reproducida con las expresiones *perfecte sarracenus* o *sincere sarracenus*, como si el primer elemento fuese un mero adyacente del segundo. Las variantes ortográficas *tābūt* / *tābūh*, que en el Corán se refieren al Arca de la Alianza, son reproducidas mediante las voces *archam* y *arcem*, cuando habría sido más justo seleccionar un doblete también ortográfico como, por ejemplo, *archa* / *arca*. Nótese asimismo que en más de una ocasión el traductor toma por nombres propios de persona o grupo lo que en realidad son sustantivos o adjetivos comunes⁴⁴.

Hay muchos más ejemplos de traducciones inexactas que no voy a comentar. No siempre está claro cuando éstas responden a factores accidentales o a alguna finalidad polémica. Algunos resultan de difícil explicación, puesto que constituyen variantes no sólo con respecto al texto original árabe, sino también a la propia fuente bíblica en causa. Es el caso de la lectura *naues* en lugar de la esperable *quadrigam* en una cita del libro de Zacarías (9/9-10). Al menos en una ocasión los responsables del error parecen haber sido, no el traductor, sino los copistas que transcribieron el borrador del texto latino. Me refiero a la

⁴² *Quisquis ergo eius prophetiam uel epistolam negauerit eiusque mandata neglexerit, inanis et uacuus erit... et prophete Dei non credunt nec epistolam eius suscipiunt.*

⁴³ ... *cum dominus meus meusque propheta Mahumet [...] dixerit: “Amor arabum credulitas et fides”*. Por lo que toca a la fuente de este pasaje, me parece una paráfrasis del *ḥadīṭ* transmitido por al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Imān*, 8): *āyat al-īmān ḥubb al-anṣār*, “amar a los *anṣār* es un signo de fe”, donde *al-anṣār* “los defensores” va aplicado a los medineses que se habían convertido al Islam. Con estas palabras el Profeta habría instado a los musulmanes emigrados de La Meca a mantener buenas relaciones con sus nuevos correligionarios. Para otras propuestas, véase G. TARTAR *Dialogue*, p. 86, n. 4, y BOTTINI, *Apologia del cristianesimo*, p. 42, n. 5.

⁴⁴ He aquí un curioso ejemplo: *Alii uero legebant collectum a diuersis hominibus. Multi uero secundum arabem quendam uenientem nuper de solitudine, qui multa inde scriberat absque sensu et ratione. Alii secundum Zahefatin et Azihbin, alii secundum Hatuhil Enhail, alii secundum Hazim Elquef, alii secundum alios*. Cf. G. TARTAR *Dialogue*, p. 184: ... *ainsi que des textes perdus ou retrouvés et ce qui était écrit sur des feuillets (ṣaḥīfa), des morceaux des bois (ḥaṣab) des branches de palmier (ḡarīd al-naḥl) des omoplates (ʿaẓm al-katīf), etc.*” Como se puede comprobar, el traductor latino ha tomado por nombres propios de persona los vocablos relativos a los soportes de escritura sobre los que se recogieron las sucesivas revelaciones.

traducción del nombre de la sūra *al-nūr* (“la luz”) por *bouis*, lo que puede explicarse como una simple falta de copia *lucis / bouis*⁴⁵.

Sin perjuicio de estas observaciones, es preciso reconocer que la calidad de la traducción es, en conjunto, bastante alta, tanto por su fidelidad a la redacción árabe como por su corrección gramatical y, en algunos pasajes, su altura retórica. Como antes decía, las diferentes omisiones, interpolaciones y reformulaciones de contenido obedecen al propósito de adaptar los argumentos polémicos a la mentalidad del lector medieval occidental y también, en cierta medida, al de reforzar su *ortodoxia* doctrinal. Por estas razones, el método de trabajo seguido debió ser diferente al empleado en la mayor parte de las traducciones contemporáneas efectuadas *a cuatro manos*, esto es, por medio de un traductor, experto en la lengua árabe, que dictaba un texto provisional en latín o en romance a un segundo adaptador, diestro en la lengua latina, que se encargaba de reformular ese texto en latín literario y de consignarlo por escrito. Sería más plausible imaginar un proceso de redacción pausado y a la vez diligente, en el que pudieron sucederse varios borradores y continuos debates hasta llegar a la versión definitiva. En todo caso, las aportaciones relativas al contenido que pudo haber efectuado Pedro de Poitiers tendrían el límite impuesto por su escaso conocimiento de la religión y la tradición islámica antes de su llegada a Hispania.

Los contenidos de las cartas de al-Hāšimī y al-Kindī ejercieron una importante influencia en muchos de los autores occidentales que se ocuparon de la religión islámica. No es éste el lugar adecuado para desarrollar en profundidad esta cuestión, parcialmente aboradada en los estudios de D’Alverny, Daniel, Van Koningsveld y Burman⁴⁶. Únicamente querría precisar que el canal por el que aquellos se transmitieron no fue siempre la versión latina de Pedro de Toledo y

⁴⁵ *Contigit ut multa ibi capitula diuersa inter se et sibi inuicem contraria inueniantur, sicut, uerbi causa, capitulum bouis et capitulum uacce, de quibus dicitur quod capitulum bouis ante fuerit prolixius capitulo uacce, nunc uero breuius.* Cf. G. TARTAR, *Dialogue*, p. 188: *La sourate “La Lumière” était plus longue que la sourate “La Vache”*. Con todo, cabe la posibilidad de que el ejemplar árabe en el que se basó el traductor latino se refiriese en este punto a la azora VI: *al-an‘ām* “Los rebaños”. Nótese además que, según el *Liber denudationis* 6/3, la azora en cuestión no es la XXIV (La luz), sino la LXVI (La Prohibición, *al-Taḥrīm*). Véase Thomas BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, 1050-1200* (New York-Leiden-Köln: E.J. Brill, 1994), p. 277.

⁴⁶ Vid. *supra*, nn. 3 y 15, e *infra*, n. 52. Remito asimismo al estudio de Norman DANIEL, *Islam and the West. The making of an image* (Oxford: Oxford University Press, 1993²), *passim*.

Pedro de Poitiers, sino que algunos polemistas europeos parecen haber utilizado la redacción original árabe o algún derivado de la misma. Es el caso de Pedro Alfonso en el siglo XII, y de Ramón Martí, Pedro Pascual y Ramón Llull en el XIII. Todos ellos eran buenos conocedores del árabe y demuestran haber tenido acceso a la carta de al-Kindī, bien por las referencias explícitas que hacen a la misma, bien por las noticias y argumentos que de ella entresacan.

Pedro Alfonso de Huesca es, de hecho, el primer autor occidental en el que se advierte una influencia incuestionable de las epístolas. El quinto de sus *Dialogi aduersus iudeos*, compuesto hacia 1110, está consagrado a la exposición y refutación de la religión islámica por medio de un diálogo ficticio entre los personajes del judío Moyses y el cristiano Petrus, quienes, como el propio autor explica, son meras proyecciones de su antigua condición de judío y de la actual de cristiano converso. Moyses, al igual que al-Hāšimī, hace una presentación de las prácticas religiosas y legales islámicas, destacando su carácter atractivo y liviano, y concluye su exposición con una breve descripción del paraíso y el infierno musulmán. Petrus replica con un relato de la vida de Muḥammad orientado a demostrar que de ningún modo se puede considerar a éste un profeta semejante a Moisés, David y Cristo. Noticias coincidentes con la epístola de al-Kindī son el magisterio de Sergio, aquí considerado como un archidiácono antioqueño de confesión jacobita, la influencia de los judíos Abdías (‘Abdallah b. Salām) y Chabalahabar (Ka‘b al-Aḥbār), la lista de los presuntos milagros de Muḥammad⁴⁷, los escabrosas relaciones con sus esposas Zaynab y ‘Ā’iša, los *aḥādīṭ* sobre su extraordinario vigor sexual y su gusto por las mujeres y perfumes, las heridas que sufrió en batalla, la falsa promesa de elevarse a los cielos a los tres días de su muerte, etc. Otros puntos de contacto evidentes son la alusión a las palabras de ‘Umar sobre el rito de la osculación de la piedra negra y las citas de las aleyas coránicas que prohíben la constricción religiosa. En cambio, Pedro Alfonso no se refiere apenas a cuestiones teológicas o cristológicas ni menciona otros desarrollos polémicos contenidos en

⁴⁷ Esta lista es muy semejante, aunque no idéntica a la de al-Kindī. Ambos textos coinciden en aludir al buey de Darīḥ (*bos Doregele* en Pedro Alfonso), a la oveja de Umm Ma‘bad, al árbol que abatió las ramas para dar sombra a Muḥammad y a la paletilla de cordero envenenada que le advirtió de que se abstuviese de comerla. Sin embargo, Pedro Alfonso no menciona el milagro del vaso de abluciones y, en cambio, sí se refiere al de la escisión de la luna, que al-Kindī omite. Véase Klaus-Peter MIETH – John Victor TOLAN, *Pedro Alfonso. Diálogos contra los judíos* (Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996), p. 96.

la carta de al-Kindī como, por ejemplo, los relativos a la historia del texto coránico. También se advierten diferencias notables en el tratamiento de las prácticas religiosas de la peregrinación, la circuncisión y los tabúes alimentarios. Sin perjuicio de estas divergencias, está claro que Pedro Alfonso conoció y utilizó, entre otras fuentes, las cartas de al-Hāšimī y al-Kindī en su versión árabe, o acaso algún otro texto polémico derivado de las mismas.

En la segunda mitad del siglo XIII la islamología occidental recibió importantes aportaciones de tres autores hispanos, el dominico Ramón Martí, el mercedario Pedro Pascual y el franciscano Ramón Llull. El primero compuso hacia 1260 un tratado contra los musulmanes muy bien documentado, que se conoce con los títulos *De seta Machometi* y *De origine, progressu et fine Machometi et quadriplici reprobatione prophetiae eius*. A propósito de la biografía y de las doctrinas de Muḥammad, Martí cita con precisión y oportunidad diversos documentos de la tradición islámica, como el Corán, la *Sīra*, al-Buḥārī y Muslim. En una ocasión menciona también la autoridad de *Alquindius* para refutar el supuesto milagro de la escisión de la luna⁴⁸. Sin embargo, como señala Burman⁴⁹, esta referencia apunta más bien al *Liber denudationis*, que discute la autenticidad de este mismo prodigio, y no a al-Kindī, que no lo menciona. Por lo demás, se advierten ligeras coincidencias entre Martí y al-Kindī en la sección dedicada a rebatir la acusación de *tahrīf*, pero incluso en este punto, la argumentación de Martí es más desarrollada que la de al-Kindī.

Por su parte, Pedro Pascual es el autor de un voluminoso tratado *Contra la seta mahometana*, compuesto en prisión poco antes de su muerte, en 1300. La versión que ofrece sobre la vida del Profeta y otros asuntos está basada sobre todo en testimonios musulmanes, aunque también se hace eco de tradiciones polémicas cristianas de

⁴⁸ ... etiam hoc euidenter reprobatur Alquindius duplici ratione: una ratio est quia, cum luna secundum philosophos sit multum maior terra, impossibile et incredibile est quod una pars ceciderit super unum montem, qui est minima pars terre, et alia pars super alium montem; et multo magis impossibile uel incredibile est quod una pars intrauerit per unam manicam Machometi et alia pars per aliam. Alia ratio est quia, cum luna sit manifesta toto mundo, patet quod ab omnibus uiuentibus uidetur, quia totum mundum illuminat et habitantes in eo... cito por la edición de Josep HERNANDO I DELGADO, "De seta Machometi o De origine, progressu et fine Machometi et quadriplici reprobatione prophetiae eius", *Acta historica et archaeologica mediewalia* 4 (1983), p. 40.

⁴⁹ Th. E. BURMAN, *Religious Polemic*, p. 321, n. 2.

origen occidental. En varios puntos menciona el nombre de un letrado árabe cristiano llamado Alquindo, siempre a propósito de las esposas del Profeta y la legislación matrimonial musulmana⁵⁰. La muy positiva valoración que hace de la obra contrasta con la imprecisión de las referencias, lo que sugiere que el obispo de Jaén conoció el texto en algún momento de su trayectoria intelectual, pero éste no debía de estar a su disposición a la hora de componer el tratado con el que culminó su carrera.

En cuanto a Ramón Llull (1232-1315), es bien conocido el pasaje de su *Liber de fine* (1305) en el que recomienda a los predicadores que en los debates con los musulmanes se sirvan de los argumentos expuestos en el *Liber Alquindi*⁵¹. Como ha explicado Burman, la influencia de al-Kindī sobre las obras más tardías de Llull, como el *Liber praedicationis contra iudaeos* (1305), los tratados *De acquisitione terrae sanctae* (1309) y *De participatione christianorum et saracenorum* (1312) o el *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis uera* (1313), se concreta no tanto en el tratamiento de la biografía de Muḥammad, sino sobre todo en la invocación de la autoridad del Corán para probar la divinidad de Cristo, Verbo y Espíritu de Dios, y en la combinación de

⁵⁰ E casò con otras dos mugeres mas; no yaziò con ellas, asi como dizen los moros; mas Alquindo, que fuè de Arabia, e christiano, e muy letrado, e arávigo, dize que Mahomad ovo quinze mugeres e dos concubinas, de las quales la uno ovo nombre Meliria (sic) de Egipto, e la otra Rayhanen judia, fija de Simeon (Contra la seta mahometana I,2,13, vol. IV, p. 34). E munchas otras contrariedades que son en el Alcorán, e escrivio munchas Alquindo, que fue christiano, e fue de Arabia, e fue muy letrado e muy sabio en las escripturas de los moros e de los nuestros: mas en este libro son escriptas estas pocas por pasar brevemente e por otras que son de dezir tan provechosas a mas (Contra la seta mahometana, I,3,15, vol. IV, p. 41) E algunos de los moros dizen que por las dichas palabras de Mahomat pueden aver nueve mugeres e concubinas sin quento; e otros moros dizen que non pueden aver mas de quatro mugeres; e otros moros dizen que aver pueden quantas quisieren, e con estos concuerda Alquindo, que dize que las dichas palabras de Mahomad suenan en arábigo que pueden aver los moros quantas mugeres quisieren, asi que sean dos e dos, tres e tres, quatro e quatro, e en esta manera quantas quisieren (Contra la seta... I,4,17, p. 46); cito por la edición de Pedro ARMENGOL VALENZUELA, *Obras de San Pedro Pascual mártir...en su lengua original, con la traducción latina y algunas anotaciones* (Roma: Imprenta Salustiana, 1908) vol. IV.

⁵¹ quod si bene uelint auertere, multum est ad probandum per unum librum, qui uocatur Alquindi, et per alium, qui Telif nominatur, et per alium, quem fecimus De gentili (De fine 2,6).

argumentos filosóficos y citas escriturísticas par demostrar la trinidad divina⁵².

Así pues, estos tres autores coinciden en referirse a autor y obra con los nombres de *Alquindius*, *Alquindo* y *Liber Alquindi*, lo que demuestra a las claras que accedieron a aquella no a través de la traducción de Pedro de Toledo, que los desconoce, sino de una versión árabe⁵³. Por otra parte, es de notar que, si bien reconocen el valor de la epístola, ni suelen citarla de forma precisa ni otorgan a sus argumentos e informaciones sobre la biografía del Profeta una mayor autoridad que a las propias fuentes musulmanas.

Otro valioso documento de la tradición indirecta de la epístola de al-Kindī es un resumen de la biografía de Muḥammad, escrito en latín, que se difundió por la Europa occidental en la primera mitad del siglo XIII. Me refiero al informe enviado hacia 1236 por los frailes predicadores a Gregorio IX, que Matthew Paris incorporó a su *Chronica Maior*⁵⁴ y que, con ligeras variantes, aparece también interpolado en algunos manuscritos del *Speculum regum* de Godofredo de Viterbo⁵⁵. El informe gregoriano evoca los mismos episodios de la vida del Profeta y en el mismo orden en que los narra al-Kindī: infancia difícil por su condición de huérfano, encumbramiento social tras la boda con Ḥadīġa, enseñanzas del monje Sergio, aquí llamado Sosius, baja condición de los primeros conversos

⁵² Véase Th. E. BURMAN, "The Influence of the Apology of al Kindī and Contrarietas alfolica on Ramon Llull's Late Religious Polemics, 1305-1313", *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 197-228.

⁵³ Éste es un indicio más de la escasa circulación en la Península Ibérica de los textos de la llamada *Collectio Toletana*, que viene a sumarse a la práctica inexistencia de manuscritos provenientes de la Península Ibérica y a la ausencia de referencias en autores de la primera mitad del siglo XIII, como Marcos de Toledo, Lucas de Tuy o Rodrigo Ximénez de Rada.

⁵⁴ *Instantibus itaque eisdem temporibus, missum fuit quoddam scriptum domino Papae, scilicet Gregorio nono, de partibus orientalibus, per praedicatores partes illas peragantes. Quod cum ad multorum audientiam pervenisset, error, immo furor Machometi prophetae Sarracenorum, qui in eo descriptus est, cunctos commouit in sibilum et derisum* (*Chronica Maior*, vol. III, pp. 343-4); cito por la edición de Henry Richards LUARD, <http://gallica.bnf.fr>

⁵⁵ Esta interpolación fue omitida en la edición del *Speculum regum* de los *Monumenta Germaniae Historiae*, pero puede consultarse en Enrico CERULLI, *Il libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* «Studi e Testi» 150 (Città del Vaticano, 1949), pp. 417-425, que se basa en el código *Vaticanus latinus* 2037, ff. 161v-163r. Erróneamente, Cerulli atribuye este capítulo a la pluma del propio Godofredo, por lo que lo toma como un valioso índice del conocimiento que tenían los medios letrados occidentales del Islam a fines del siglo XII.

al Islam, migración a Medina para huir de la hostilidad de los qurayšies, construcción de la primera mezquita, primeras seis expediciones fracasadas contra las caravanas de los mequies, asesinatos de sus enemigos judíos, expropiación de las posesiones de los Banū Qaynūqā, heridas sufridas en la batalla de Uḥud, episodios de Zaynab y ‘Ā’iṣa, nombres de sus quince esposas y dos concubinas, lista de sus falsos milagros⁵⁶, vana promesa de ascensión a los cielos, muerte y sepultura, apostasía de algunos musulmanes y reintegración a la fe islámica de los mismos por obra de Abū Bakr. Ahora bien, las diferencias en la interpretación de términos o en la transcripción de nombres propios obligan a descartar su dependencia de la traducción latina de Pedro de Toledo, como también de los *Dialogi* de Pedro Alfonso. Hay que pensar, pues, que procede directamente de la versión árabe de la epístola de al-Kindī, o bien de algún derivado de la misma, que los frailes predicadores habrían conocido en Oriente y vertido al latín. Es posible que el documento en cuestión se gestase en el entorno de Jacques de Vitry (1160/70-1240), obispo de Acre y cronista de la quinta cruzada, pues presenta bastantes coincidencias con los capítulos consagrados a Muḥammad y la religión islámica que abren su *Historia Orientalis*.

Lo hasta aquí expuesto sobre la fortuna de las epístolas pretende únicamente llamar la atención sobre la necesidad de estudiar a fondo la tradición indirecta de las mismas en los textos latinos medievales. De igual modo que la traducción de Pedro de Toledo y Pedro de Poitiers constituye un documento de gran valor para el establecimiento del texto árabe original, los resúmenes parciales que ofrecen el Diálogo V de Pedro Alfonso y el informe gregoriano podrían contribuir a perfilar ciertos detalles del mismo, como también a iluminar la cuestión de las diferentes recensiones en las que circuló por la Europa occidental a lo largo de la Edad Media.

⁵⁶ Como al-Kindī, el informe gregoriano hace mención de los prodigios del lobo, el buey, el árbol y la paletilla envenenada. Añade, como Pedro Alfonso, el de la escisión de la luna, pero omite el de la oveja y el vaso de abluciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS ADICIONALES

A) Textos

- ADELPHUS ABBAS, *Vita Mahumet*. Ed. BISCHOFF, Bernhard, “Ein Leben Mohammeds (Adelphus?) (Zwölftes Jahrhundert)”, *Anecdota nouissima: Texte des vierten bis sechzenten Jahrhundert* (Stuttgart, 1994), pp. 106-122.
- AL-BUḤĀRI, *Ṣaḥīḥ*. Trad. HOUDAS, Octave, *Les traditions islamiques* (Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient, 1984).
- IBN ISḤĀQ, *Sīrat rasūl Allāh*. Trad. GUILLAUME, Alfred, *The life of Muhammad* (Oxford, 1955).
- JACQUES DE VITRY, *Historia Orientalis*. Ed. MOSCHUS, Franciscus, <http://gallica.bnf.fr>
- PEDRO EL VENERABLE, *Summa totius haeresis saracenorum. Epistula ad Bernardum* Vid. infra: GLEI y KRITZECK, *Liber contra sectam siue haeresim saracenorum*, apud MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina* 189, col. 659-720.
- RAMON LLULL, *Liber disputationis Raimundi christiani et Homeri saraceni*. Ed. MADRE, Aloysius, *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* (Brepols: Turnhout, 1998), 114, 1161-1264.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *Vincentis Burgundi Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* (Douai, 1624, Reimp. Graz, 1965).

B) Estudios

- BISHKO, Charles Julian, “Peter the Venerable’s Journey to Spain”, en: CONSTABLE, G. – KRITZECK, J. (eds.), *Petrus Venerabilis, 1156-1956: Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death* «Studia Anselmiana» 40 (Rome, 1956), pp. 163-174.
<http://libro.uca.edu/monastic/monastic12.htm>
- BLACHERE, Régis, *Introduction au Coran* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1959).
- D’ALVERNY, M^a Thérèse, “Quelques manuscrits de la Collectio Toletana”, en: CONSTABLE, G. – KRITZECK, J. (eds.) *Petrus Venerabilis*, pp. 202-218.
- “La connaissance de l’Islam en Occident du IX au milieu du XII siècle”, en: *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull’alto medioevo*, XII, 2-8 Aprile 1964 (Spoleto, 1965), pp. 577-602 y 791-803.

- DANIEL, Norman, "Spanish Christian Sources of Information about Islam (Ninth-Thirteenth Centuries)", *Al-Qanṭara* 15 (1994), pp. 365-384.
- GLEI, Reinhold, *Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam* «Corpus Islamo-Christianum, ser. lat.» 1 (Altenberge, 1985).
- KEDAR, Benjamin, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims* (Princeton : Princeton University Press, 1984).
- KHOURY, Adel-Théodore, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII-XIII s.)* (Louvain-Paris, 1969).
- MASSIGNON, Louis, "Al-Kindī, 'Abd al-Masīḥ", en: *ET*¹, II, pp. 1080-1081.
- PUTNAM, Hans, *L'Église et l' Islam sous Timothée I (780-823)*. (Beyrouth, 1975).
- SAMIR, Khalil Samir & NIELSEN, Jørgen S. (ed.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period, 750-1258* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1994).
- TOLAN, John Victor, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002).
- TROUPEAU, Gérard, "Al-Kindī, 'Abd al-Masīḥ", en: *ET*², V, pp. 123-124.